

directa a la unión sexual, el «animus» desca completarse en el «anima» y viceversa⁸³. Lo masculino y lo femenino se encuentran en cada uno de nosotros.

Si lo masculino y lo femenino son dos formas de existencia humana, son también dos formas de quehacer humano. La masculinidad y la feminidad son dos tareas morales. La psicología del hombre y de la mujer son diferentes.

De ahí que también la moral sexual de uno y otra sea diferente, mas no ciertamente en el sentido de una doble moral. El alcance y la modalidad de la responsabilidad moral están en correlación con el carácter específico de la sexualidad y con el alcance que tenga el cumplimiento u omisión de su misión⁸⁴.

La masculinidad y la feminidad son tareas morales, en cuanto que son un quehacer que hay que cumplir. Es necesario «conquistar» día a día la feminidad y la masculinidad, como uno de los imperativos fundamentales de la moral sexual.

3. SEXUALIDAD Y AMOR EN LA PSICOLOGIA TIPOLOGICA

J. A. MIQUEL, *Condicionamientos biológicos de la moral del amor. Moral y hombre nuevo*. Madrid 1969, 83-95.

El relacionar el factor sexualidad con la psicología tipológica es un estudio de gran interés, sobre todo si tal investigación se realiza en orden a la educación y a la moral. Vamos a hacer en este apartado un esbozo de tal estudio correlativo, sin pretender agotar la materia ni aquilatar hasta el extremo las conclusiones.

La psicología tipológica tuvo su época de florecimiento entre los años 1920 a 1940. A partir de esta última fecha surgió una fuerte crítica en contra de las construcciones tipológicas. En la actualidad se desechan las dos posiciones extremas, de total aceptación y de plena negación. La psico-

83. Cf. J. GOLDBRUNNER, *Individuación*. La psicología profunda de C. G. Jung. Madrid 1962, 140-169.

84. B. HÄRING, o. c., 291-292.

logía tipológica ayuda a conocer y clasificar la persona, aunque no se puede exagerar ese deseo de catalogación ni se puede conceder plena y total garantía a las clasificaciones⁸⁵.

Las diversas tipologías se distinguen entre sí por el *criterio* que adoptan para hacer la clasificación psicológica. Recordense las clasificaciones más importantes de: Hipócrates, Jung, Viola, Pende, Sigaud, Mac Auliffe, Jaensch, Kretschmer, Sheldon, Heymans, etc... Cada una de ellas tiene sus ventajas y sus desventajas⁸⁶.

No pretendemos hacer una *tipología completa de la sexualidad*. Vamos a referirnos únicamente —casi por motivo de ejemplificación— a las incidencias de diversidad sexual que se advierten en las clasificaciones tipológicas de Kretschmer y de Sheldon⁸⁷.

a) La tipología sexual*

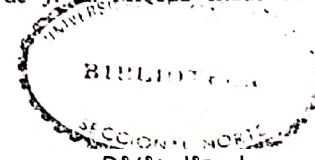
según la clasificación de Kretschmer

1. *La sexualidad del leptosomático*. En su morfología el leptosomático se caracteriza por un gran predominio de la talla sobre la masa: altos, delgados, largas extremidades, pobreza muscular, escasez de panículo adiposo. Su *temperamento* es denominado esquizotímico; en su tonalidad responsiva no sintoniza con el ambiente. Su *fórmula endocrina* resulta definida por el tono bajo de la hipófisis, suprarrenales y gónadas, y por un tono alto de tiroides. En el *plano sexual* tienden a desviarse hacia el polo femenino, sea macho o hembra (polaridad femenina). Dentro de este grupo se encuentran muchos idílicos sentimentales, románticos, estilistas, déspotas, fanáticos, metafísicos, etc...

85. Cf. M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Lecciones de psicología*. Madrid 1965, 111.

86. Consúltense las obras generales sobre el tema: G. PALMADE, *La caracteriología*. Buenos Aires 1964, con bibliografía en 131-134; G. W. ALLPORT, *Psicología de la personalidad*. Buenos Aires 1961; R. LE SENNE, *Tratado de caracteriología*. Buenos Aires 1953; Ph. LERSCH, *La estructura de la personalidad*. Barcelona 1958; G. LORENZINI, *Caracteriología y tipología*. Alcoy 1954.

87. Seguimos de cerca el estudio de J. A. MIQUEL citado en la bibliografía.



2. *La sexualidad del pícnico*. En la *morfología* del pícnico se advierte un predominio relativo de la masa sobre la talla: son rechonchos, de cabeza poligonal, cabellos finos y flexibles, tórax ancho, abdomen abultado, extremidades cortas y delicadas, musculatura blanda, y abundancia de pániculo adiposo. Su *temperamento* es ciclotímico: su *tonalidad afectiva* varía entre la tristeza y la alegría. Su *fórmula endocrina* mantiene un tono alto de actividad hipofisaria, suprarrenal y gonadal, siendo la del tiroides normal o ligeramente baja. En el *aspecto sexual* tienden hacia la virilidad. Entre ellos podemos encontrar grandes polemistas, banqueros, directores de empresa, humoristas, etc...

3. *La sexualidad del atlético*. La *morfología* del atlético se caracteriza por su elevada estatura y buen desarrollo esquelético muscular; de tórax ancho; con relativa proporcionalidad entre la talla y la masa. Su *temperamento* es viscoso, pegajoso y adherente. La *fórmula endocrina*: tono alto hipofisario, siendo en general bastante equilibrado en el resto del formulismo secretor endocrino. En su *aspecto sexual* se advierte el rasgo fundamental de la tenacidad e imperturbabilidad, lo cual confiere cualidades de equilibrio, lealtad y fidelidad. Se encuentran entre ellos: deportistas, investigadores, matemáticos, coleccionistas, etc...

b) *La tipología sexual*
según la clasificación de Sheldon

1. *La sexualidad del viscerotónico*. De baja estatura y obesidad manifiesta. Su característica fundamental es que su vida parece girar alrededor del instinto de nutrición, siendo su mayor placer el de la hora de comer. La sexualidad ocupa en ellos un lugar secundario.

2. *La sexualidad del somatotónico*. Gira vitalmente alrededor del instinto de poder; su placer estriba en el hacer, en desplegar una actividad máxima. Su instinto sexual es poderoso y sin inhibiciones, pero no adquiere gran importancia.

3. *La sexualidad del cerebrotónico*. Su peculiaridad es la inhibición en todos los ámbitos de su fisiologismo. Con tendencia a la soledad, a la intimidad, de pensamiento profundo, y amante de las disquisiciones sobre el sentido de la vida y de la realidad. Su psicosexualidad en *precoz y viva*, adquiere un predominio sobre los instintos de poder y de nutrición; le ocasiona perturbaciones juveniles por las inhibiciones y por la timidez que le dificultan el trato con lo femenino.

Las breves anotaciones que acabamos de hacer nos ponen de manifiesto, una vez más, la conexión que existe entre la estructura somática y el núcleo psíquico de la sexualidad. Al tratar de los problemas humanos no podemos quedarnos ni en un puro biologismo ni en un psicologismo sin apoyo corporal. El hombre es una unidad biopsíquica; la sexualidad participa de esa misma estructura integral.

IV

FILOSOFIA DE LA SEXUALIDAD

P. GUILLUY, *Filosofía de la sexualidad: Estudios de sexología*. Barcelona 1968, 107-134; PH. LERSCH, *Sobre la esencia de los sexos*. Madrid 1968; M. ORAISON, *Le mystère humain de la sexualité*. Paris 1966, 7-50; L. PROHASKA, *Pedagogía sexual*. Psicología y antropología del sexo. Barcelona 1967, 61-92: «elemento metafísico».

Tenemos que comenzar denotando el silencio de los filósofos ante la realidad humana de lo sexual. Apenas si le han prestado atención. Hondamente preocupados por el tema del ser y por el problema de la existencia humana, no lanzaron su pensamiento por esa apertura existencial para dar caza a la noción de sexualidad humana. Son muchos los factores que explican ese silencio filosófico. Los condicionamientos culturales hicieron que la atracción de los sexos tuviese

una cotización poco elevada; en tal ambiente, hubiera sido un vuelo poco noble si la mente se hubiese lanzado tras el tema de la sexualidad. Por otra parte, lo sexual no accedió hasta hace poco a los niveles de una concepción personalista; se quedaba en el ámbito de los instintos, en un terreno biológico; y no era ése un lugar apropiado para hacer saltar la chispa del pensar filosófico.

En los últimos años —a medida que la sexualidad era considerada dentro de la antropología integral— se ha ido esbozando una filosofía de la sexualidad humana. Son pistas de estudio más que sistemas acabados. No es el momento todavía de la síntesis.

A continuación vamos a señalar una serie de perspectivas desde donde se puede lanzar el pensamiento filosófico, para escrutar el misterio de la sexualidad humana.

1. EL HOMBRE UN SER «SEXUADO»

Esta es la primera y fundamental perspectiva filosófica de la sexualidad. El hombre no solamente «tiene» unas estructuras biológicas, psicológicas, culturales de signo sexual; el hombre «es» un ser sexuado. Lo sexual se instala en lo nuclear humano; entra dentro de la existencia en cuanto tal.

Sobre esta visión de la sexualidad ya hemos insistido más arriba; no hace falta repetir cuanto allá dijimos. Baste con una alusión a los nombres de quienes han iniciado esta orientación.

Desde Feuerbach (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 1843) y Otto Weininger (*Geschlecht und Charakter*, 1903), y con intención más biológica (Steinach, Marañón) o más filosófica (Ortega, Merlau-Ponty, Guitton, Marías), una y otra vez se ha subrayado que el sexo —la condición viril o femenina de la persona— impregna y cualifica todas las actividades del ser humano⁸⁸.

El principio básico de esta concepción es el siguiente: la sexualidad humana «además de ser la garantía de una fun-

88. P. LAIN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro* 2. Madrid 1961, 179.

ción biológica muy determinada —la generación de la prole— es un principio de configuración: el hombre percibe, siente, piensa y quiere como varón o como mujer»⁸⁹. La sexualidad es, pues, una *estructura configuradora* de la existencia humana. Por eso es necesario no empobrecer su noción: Guitton propone distinguir el «sexismo» de la «sexualidad» (o bien una «sexualidad de conjunción», en orden a la reproducción, de la «sexualidad de alteridad», en cuanto principio diferenciador); por eso para Merlau-Ponty «la sexualidad tiene una significación existencial». Por eso mismo afirma Julián Marías que el hombre en concreto no es un ser sexual, sino sexuado⁹⁰.

2. LA SEXUALIDAD:

LUGAR DE ENLACE ENTRE LO VITAL Y LO HUMANO

P. Ricoeur⁹¹ ha introducido el tema de la sexualidad en su maravilloso «esbozo de antropología filosófica». Conviene anotar que Ricoeur hace una antropología filosófica «dirigida», es decir, no toma el tema del hombre en una dimensión neutra, sino en orden al problema que le preocupa: el pecado. Por eso hace una antropología «del hombre falible»: ¿Cuál es —se pregunta— el «sitio» humano del mal, su punto de inserción en la realidad humana?⁹². A pesar de esta orientación, sus anotaciones de antropología filosófica no pierden en nada su valor universal.

Para estudiar la antropología del hombre falible, Ricoeur adopta el método «trascendental»: la realidad «intermedia» como síntesis de las «desproporciones» de la finitud y de la infinitud. Este esquema lo aplica a las tres instancias del hombre: instancia cognoscitiva (síntesis trascendental en la «imaginación pura» de las dos desproporciones de la «perspectiva finita» y el «verbo infinito»); instancia práctica (sin-

89. *Ibid.*

90. *Introducción a la filosofía*. Madrid 1947; *La estructura social*. Madrid 1955.

91. *Finitud y culpabilidad*. Madrid 1969.

92. *Ibid.*, 16.

tesis práctica es el «respeto» de las dos desproporciones del «carácter» y de la «bondad»); e instancia afectiva.

En esta tercera parte, dedicada al estudio de la «fragilidad afectiva», hace Ricoeur un análisis de las pasiones esencialmente humanas, desarrollando el esquema de Kant: pasión de tener (*Habsucht*), pasión de poder (*Herrsucht*); y pasión de valer (*Ehrsucht*). Estas aspiraciones son esencialmente humanas, y por lo tanto con intencionalidad infinita. Pero el hombre siente otras aspiraciones que provienen del nivel vital, y que tienen una estructura finita.

El hombre tiene que vivir esta *desproporción*; tiene que conjugar lo «vital» (lo instintivo o lo que, en cierto sentido, es común entre el animal y el hombre) y lo «humano» (lo que es específicamente humano). El hombre necesita unas estructuras antropológicas *mixtas*, en y mediante las cuales pueda hacer la síntesis afectiva de las desproporciones de esta instancia humana.

Y aquí hace su aparición la *sexualidad*. La estructura sexual es un lugar privilegiado en que el hombre experimenta el «paso» o la «presencia desproporcionada» de lo vital y lo humano. La sexualidad tiene una dimensión instintiva (vital); pero también tiene una dimensión humana.

De aquí se deduce que la satisfacción sexual no puede reducirse al simple placer físico: a través del placer, el ser humano busca satisfacer otras exigencias que vienen a recargar el «instinto»; así entra en él lo indefinido y así se va humanizando simultáneamente, el instinto va perdiendo su carácter cíclico y abriéndose sin fin⁹³.

Esta concepción filosófica de P. Ricoeur es sumamente rica tanto para la antropología filosófica como para la noción de sexualidad. «La sexualidad ocupa un puesto excepcional en la antropología»⁹⁴. La sexualidad descubre el misterio de la persona. Pero a la vez el misterio de la persona humana, tal como lo expresa la antropología de Ricoeur, descubre el misterio de la sexualidad humana; «es la sede de la ternura,

93. *Ibid.*, 203.

94. *Ibid.*, 204.

una ternura que es profundamente humana, a la vez que está hondamente arraigada en el instinto»⁹⁵.

3. LA SEXUALIDAD:

PUERTA DE COMUNICACION INTERPERSONAL

Hemos visto cómo la sexualidad es una realidad que configura al hombre todo entero; hemos visto también que la sexualidad participa y expresa el misterio del hombre, en cuanto ser intermediario de una desproporción dialéctica. Ahora vamos a dar un paso hacia adelante: la sexualidad posibilita al hombre el encuentro con los demás. La sexualidad es una puerta de salida y de entrada en el mundo de las personas.

El hombre es un ser «abierto». Desde el análisis de sus estructuras psicofisiológicas⁹⁶ hasta la comprensión más profunda del hombre, aparece éste como una realidad abierta. La vida humana tiene una dimensión «genitiva» (realidad-de), una dimensión «ablativa» (realidad-con), y una dimensión, en estar «abierto» a las cosas. No es que el sujeto exista y, «además», haya cosas, sino que ser sujeto «consiste» en estar abierto a las cosas. La exterioridad del mundo no es un simple *fatum*, sino la estructura *ontológica* formal del sujeto humano. Podría haber cosas sin hombres, pero no hombres sin cosas»⁹⁷.

-Pero el hombre no está abierto solamente ante las cosas. Su apertura da ante todo a los demás hombres, y en definitiva a Dios. El hombre es fundamentalmente en la relación.

Pensamos que *somos* seres existentes en un mundo material y que *tenemos* algunas relaciones de afecto. Nos engañamos sobre nuestro *ser* y nuestro *tener*. Porque somos fundamentalmente seres que *somos*, que existimos, por las relaciones interpersonales (primordialmente, por la relación

95. *Ibid.*

96. Cf. P. LAIN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro* 2. Madrid 1961, 35-41.

97. X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid 1963.

con Dios) que hay en la raíz del «yo» y *tenemos* un mundo de cosas a nuestra disposición, pero no formamos parte de ellas⁹⁸.

La realidad del «otro» como posibilidad de relación interpersonal viene a completar el concepto de apertura humana. Laín Entralgo ha realizado un amplio estudio en el que recoge el pensamiento contemporáneo acerca de la relación con el «otro» y en el que además desarrolla su propia síntesis⁹⁹. En ese estudio puede verse el análisis de la relación interpersonal, en la que se construye la propia persona y en la que aparece el «otro» como un interlocutor adecuado.

La estructura abierta del hombre pone de manifiesto dos dimensiones fundamentales del hombre: su menesterosidad y su dadivosidad. El hombre es un ser «indigente» y un ser «oferente».

El hombre es un ser constitutivamente menesteroso, *ens indigens*. Tiene necesidad del cosmos energético y material, y por esto respira e ingiere alimentos; no menos necesita de los otros hombres, y así lo patentiza cuando, queriéndolo o no, con ellos se encuentra desde su nacimiento; necesita, en fin, alguna convicción personal acerca del fin último de su existencia, y por tanto, cierta referencia a un *ens fundamentale*, Dios o un sucedáneo de Dios... Tanto como *ens indigens*, el hombre es *ens offerens*, aunque su libertad convierta a veces en indiferencia o en odio lo que siempre debiera ser ofrecimiento y amor¹⁰⁰.

La sexualidad es una estructura antropológica privilegiada donde y mediante la cual el hombre realiza la apertura en su doble dimensión de menesterosidad y oblatividad. La sexualidad es la gran fuerza que nos empuja a abrírnos y a salir de nosotros mismos; «es como una fuerza centrífuga formidable que nos empuja hacia afuera»¹⁰¹. La salida bio-

98. P. GUILLY, *Filosofía de la sexualidad: Estudios de sexología*. Barcelona 1968, 115.

99. *Teoría y realidad del otro* 1-2, Madrid 1961.

100. P. LAÍN ENTRALGO, *La relación médico-enfermo: historia y teoría*. Madrid 1964, 17.

101. A. HORTELANO, *Teología y moral del amor: Moral y hombre nuevo*. Madrid 1969, 117.

lógica del seno materno y la apertura psicológica en la época de la adolescencia son dos momentos típicos en que el individuo se lanza a la aventura de conocer un mundo — tangible y psicológico — diferente del suyo. «Si no fuera por ese empujón que Dios nos da a través de la sexualidad, nos instalaríamos quizá en una actitud egoísta»¹⁰².

El hombre, al abrirse a otra persona, hace el descubrimiento del «tú», y al mismo tiempo se descubre a sí mismo como un «yo». Ha sido M. Buber quien ha expresado con mayor limpidez y profundidad la relación interpersonal en términos de «yo-tú»¹⁰³. Mientras que la relación «yo-ello» indica posesión de algo, la relación «yo-tú» se realiza únicamente en la efusión de las dos personas en una creatividad de amor. El amor no es un sentimiento adherido al «yo», del cual el «tú» sea el contenido o el objeto; el amor está entre el «yo» y el «tú»¹⁰⁴.

En la sexualidad humana se realiza esa relación de encuentro efusivo entre el «yo» y el «tú». No hay mayor co-efusión que el amor de entrega personal, en la que los cónyuges llegan a ser una «sola carne».

La apertura del hombre no queda satisfecha en la relación «yo-tú». Necesita la aparición del «nosotros». En la raíz de la donación y recibimiento del «yo-tú» va la exigencia de producir y aceptar un «nosotros», que a su vez se abrirá al «vosotros» para formar la gran familia humana. En la sexualidad es donde se evidencia con mayor claridad la aparición de un «tercero» para formar el «nosotros» familiar. El hijo es el fruto del amor interpersonal, un amor de donación y de aceptación en sentido amplio y total.

4. LA SEXUALIDAD: MODO DE PERCIBIR AL OTRO

Damos un paso más en el análisis de la sexualidad humana. En el apartado anterior dijimos que la sexualidad es la

102. *Ibid.*, 119.

103. M. BUBER, *Yo y tú*. Buenos Aires 1956.

104. «El amor, antes que una relación consecutiva a dos personas, es la creación originaria de un *ámbito efusivo* dentro del cual, y sólo dentro del cual, puede darse el otro como otro»: X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid 1963, 521.

puerta de acceso y de salida al mundo interpersonal. Pero ¿cómo se realiza esa comunicación interpersonal *en* y a *través* de la sexualidad? Vamos a responder a esta pregunta siguiendo el pensamiento de M. Merleau-Ponty¹⁰⁵.

Dentro de la reflexión existencialista acerca del fenómeno de la intersubjetividad (o coexistencia), Merleau-Ponty supone un avance notable. Es el primero en dar importancia al cuerpo humano como medio y realizador de la intersubjetividad humana. Para él, la percepción del mundo y la percepción de los demás se realiza no por la inmediatez de un «sujeto puro» y un «objeto puro», sino por la mediación de la corporeidad. La inherencia del hombre en el mundo se realiza a través del cuerpo. Solamente a través del cuerpo existe la conciencia del hombre para los demás hombres. Para obtener esta conciencia de relación juega un papel decisivo el «esquema corporal» que cada uno de nosotros tiene, porque solemos proyectarlo en el otro; así, cuando una lesión neurológica altera en un sujeto el esquema corporal, inconscientemente proyecta esa alteración en el cuerpo del otro.

El cuerpo da a la existencia la posibilidad de «comportarse» o de proyectarse en «formas simbólicas» que en él se esbozan; la conciencia, a su vez, da al cuerpo un sujeto existencial de tales comportamientos significativos. De por sí la existencia es indeterminada; pero está siempre en acto; y esto lo logra al estar intencionalizada en algunos de sus estratos, mediante las potencias que son capacidades de significación o de intencionalidad. La intencionalidad es el modo de proyectarse y de determinarse (actualizarse) la existencia. Esta tiene la posibilidad de «cambiar» de intencionalidad y hasta de «retirarse», aunque nunca totalmente, al anonimato del cuerpo. Así como la palabra es la expresión del pensamiento (lo significa y lo contiene), así el cuerpo es la manifestación o expresión de la existencia. El cuerpo es el modo de «autenticarnos» o de «anonimizarnos»; es el instrumento de nuestra existencia.

La existencia, mediante el cuerpo, se expresa en diversas líneas de intencionalidad (motricidad, inteligencia, sexuali-

105. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*. México 1957.

dad). Una de ellas es la *sexualidad*. Aparece, pues, la sexualidad como una forma de intencionalidad o de expresión de la existencia. La sexualidad «significa» a la existencia. Esta afirmación es sumamente válida. La sexualidad no es un ciclo autónomo, aislado; está ligado a toda la estructura personal. No son idénticas sexualidad y existencia; el fenómeno sexual no es la «forma existencial» de proyectarse el ser; ni la alteración sexual es alteración del ser. La sexualidad es un sector de la existencia. Está presente el ser como una «atmósfera». La existencia puede adoptar esta atmósfera para manifestarse; toma, entonces, forma en la sexualidad, y ésta se convierte en forma expresiva, en lenguaje del ser.

En este sentido se puede decir que la sexualidad coexiste con la existencia. De hecho, la vida sexual nos puede dar la clase de intelección de la historia de una existencia. Es, pues, un signo privilegiado de la existencia. La sexualidad no se identifica con la existencia, pero le da a ésta una oportunidad de expresión; es un signo privilegiado, porque en la sexualidad aparece de un modo particular el cuerpo.

Cuando la existencia se proyecta en la línea de «intencionalidad sexual» puede hacerlo a dos niveles: a un nivel preconsciente, en que hay identificación entre sujeto y objeto; y a un nivel consciente, en el que debe intervenir el «deseo». En el nivel preconsciente acaece la percepción primordial: la captación preconsciente en el que el sujeto «recibe» el sentido de las cosas y en el que «impone» el sentido a las cosas; en este momento existe una unidad entre el pre-objeto y el pre-sujeto; sin esta percepción primordial no podría existir la relación consciente de la intersubjetividad. Aplicando esto a la sexualidad también aquí existe una percepción radical sexual; es algo que pone al ser en una situación erótica, y que es el trasfondo de toda percepción sexual consciente. Cada uno de nosotros tiene un esquema de proyección de nuestro ser en la línea de lo sexual. Este esquema condiciona, por ejemplo, la colocación de las zonas eróticas en el otro; lo cual hace que el sujeto sea solicitado precisamente por aquellas zonas en las que proyecta su propio esquema. Se da, pues, una zona casi común entre los dos sujetos (unidad de objeto y sujeto). Esta percepción sexual preconscien-

te tiene su apoyo en las estructuras fisiológicas del cuerpo. En los centros nerviosos existe una «región sexual», colocada entre la región de la representación (corteza cerebral: función pensante) y la región de los automatismos (región medular). La región sexual se encuentra en el cerebro medio, muy cercana a todos los centros que están en relación con la afectividad. Se puede, pues, «existir sexualmente» antes de la actuación sexual. Existe en el ser humano algo (puede dársele el nombre de «libido» u otro) que da sentido sexual a la existencia y que puede entenderse como una función erótica immanente.

Cuando la sexualidad se expresa a nivel consciente lo hace por medio del *deseo*. Si la sexualidad significa la existencia, el «signo» es el deseo. La percepción sexual es fundamentalmente el «tomar contacto» de un cuerpo con otro; pero hay que entender esos dos cuerpos dotados de existencia. La apertura mediante la cual se realiza ese contacto es el deseo. El cuerpo puede abrirse al otro y entonces se deja penetrar de la coexistencia con el otro, por medio del contacto del deseo. Entonces el cuerpo expresa la totalidad de la existencia. La percepción sexual es un modo de intersubjetividad; es una relación dialogal entre dos personas.

Esta concepción de la sexualidad como una intencionalidad de la existencia y como un modo de percibir al otro pone de relieve algunos aspectos importantes. En primer lugar, integra la corporeidad dentro del fenómeno completo de la sexualidad humana. El cuerpo no es «cárcel», ni «tumba», ni «receptáculo» del espíritu; y menos en la percepción sexual. El cuerpo *es* y pertenece al centro de la personalidad. La distinción del cuerpo-espíritu es una abstracción, válida únicamente en un momento dialéctico; el dualismo cuerpo-espíritu ha ocasionado muchos fallos en la moral sexual. En segundo lugar, esta concepción de la sexualidad evita el restringir la sexualidad a la genitalidad; cuando se cae en el dualismo, es muy difícil librarse de una concepción sexual puramente genital; en cambio, cuando se integra bien la corporeidad, aparece la sexualidad en su amplia dimensión personal. La sexualidad no es una función ligada a unos órganos determinados, sino que pertenece al ser humano en su tota-

lidad. Por último, esta concepción de sexualidad pone de relieve el carácter dialogal que tiene la relación sexual; aparece la intersubjetividad a través de la sexualidad. Las existencias humanas se hacen intersubjetivas a través del cuerpo, y más concretamente a través de la intencionalidad sexual. La sexualidad es un lenguaje de comunicación entre personas en su dimensión más profunda de intersubjetividad.

5. LA SEXUALIDAD:

LUGAR DE VIVENCIA DE LA VIDA Y DE LA MUERTE

La sexualidad aparece —lo decíamos en la introducción— como una realidad cuasi-numinosa. Es un «misterio tremendo y fascinante» a la vez. Vamos a recoger esa vivencia primordial de la sexualidad y a darle inteligibilidad filosófica. La sexualidad humana ha aparecido ante nosotros en los diversos estratos biológicos y psicológicos con una tonalidad de misterio; vamos ahora a recuperar también —en el discurso filosófico— esos barruntos misteriosos. ¿En qué consiste el misterio de la sexualidad humana? ¹⁰⁶

La respuesta tiene una formulación sencilla y clara: el misterio de la sexualidad humana está en que ésta es la expresión de la vida y la expresión de la muerte. Misterio de vida y misterio de muerte: ahí reside el misterio de la sexualidad humana. Fácil decirlo, pero muy difícil explicarlo.

La sexualidad es la *expresión de la misma vida*. Hay unas leyes internas que condicionan la dinámica de todo viviente. La vida tiende de por sí a perdurar y a expansionarse; *duración y expansión* son dos leyes internas de la vida. Los seres no vivientes perduran y se expanden, pero de un modo inerte. En los vivientes, la duración y la expansión adquieren una modalidad nueva, en cuanto que están sometidas a la iniciativa y a la responsabilidad del individuo. Pero, al mismo tiempo, se hacen más frágiles. La duración y la expansión en los vivientes llevan la fragilidad de un desenlace final ne-

106. Seguimos algunas de las líneas sugerentes de M. ORAISON, *Le mystère humain de la sexualité*. Paris 1966, 7-50.

gativo en el individuo. Sin embargo, la vida —aunque pierde su batalla en el individuo— sale victoriosa en un plano superior: en la permanencia y en la expansión del grupo o de la especie. El individuo entra dentro del dinamismo del grupo y participa así de la victoria del grupo.

En la escala de los seres se han ido buscando diversas formas para asegurar las leyes del dinamismo vital. La reproducción sexuada es un «hallazgo» privilegiado. Y dentro de la reproducción sexuada, la sexualidad humana supone la perfección máxima. El hombre toma conciencia, vivencia este *triunfo de la vida* que se expresa en la sexualidad. De ahí ese carácter gozoso, exuberante, y de exaltación que aparece en lo sexual. La sexualidad es la fiesta de la vida; es la vivencia —en éxtasis y paroxismo— de la alegría del vivir. Es la orgía existencial del vivir.

Pero la sexualidad es también la *expresión de la misma muerte*. En la sexualidad vivencia el hombre el misterio de la muerte. La función reproductora es distinta de los individuos; la vida se origina en el individuo, pero esa fuente de perennidad no vierte sus aguas sobre el mismo individuo. He aquí la paradoja aterradora:

Es la misma función de la perennidad de la vida la que, al manifestarse como distinta, hace aparecer de pronto en un mismo golpe el carácter mortal del individuo ¹⁰⁷.

En el momento en que se asegura la perennidad y expansión de la especie, en el momento de la victoria de la vida, allí mismo estalla la fragilidad de cada individuo en su existencia distinta y particular. La sexualidad está ligada tanto a la muerte como a la vida. En ella vivencia el hombre su propio misterio.

Extraña sexualidad ésta que es la encrucijada existencial de la conciencia de sí mismo en relación con los otros, del ser y del tiempo, de la vida y de la muerte ¹⁰⁸.

107. *Ibid.*, 17.

108. *Ibid.*, 50.

V

TEOLOGIA Y SEXUALIDAD

F. X. ARNOLD, *Sinnlichkeit und Sexualität im Lichte von Theologie und Seelsorge*: Anima 8 (1953) 326-338; K. BARTH, *Kirliche Dogmatik*. Zürich 1945-1951, III/1, 197-377; III/2, 242-291; III/4, 127-269; R. GRIMM, *Amour et sexualité*. Neuchâtel 1962; B. HÄRING, *La ley de Cristo* 3. Barcelona 1968, 280-299; A. HORTELANO, *Yo-tú, comunidad de amor*. Madrid 1969; *Teología y moral del amor: Moral y hombre nuevo*. Madrid 1969, 115-128.

Más arriba hemos expuesto con suficiente amplitud la doctrina bíblica sobre la sexualidad. No es conveniente volver a repetir aquí cuanto allí dijimos. Solamente exponremos en esquema los principios generales que configuran la teología de la sexualidad.

1. EXPLICACION CRISTIANA DEL FENOMENO HUMANO DE LA SEXUALIDAD

Ante el fenómeno de la sexualidad humana ¿qué dice la teología? ¿qué *criterios* y *principios* existen en la noción cristiana de la sexualidad?

a) *Criterios para la explicación cristiana de la sexualidad*

Los criterios para tener una noción cristiana de la sexualidad los tenemos en estos tres hechos:

1. La creación: la diferenciación de los sexos en la persona humana es obra de Dios, es algo querido por Dios en el orden de la naturaleza (Gén 1, 27). Visto a esta luz, el sexo no tiene nada de malo; es necesario quitar todo pesimismo y toda prevención frente a él.

2. *La caída*: el pecado original llevó sus consecuencias perniciosas a este terreno también; la relación de la persona humana con su propio sexo y las relaciones del hombre y de la mujer sufrieron una profunda herida. La Biblia nos lo afirma con unas expresiones sencillas: antes de la caída «estaban el hombre y la mujer desnudos, sin avergonzarse de ello» (Gén 2, 25); después de la caída «abriéronseles los ojos y vieron que estaban desnudos» (Gén 3, 7). El hecho del pecado original quita todo optimismo exagerado en lo referente a las relaciones del hombre y la mujer.

3. *La redención*: Cristo ha redimido y santificado también la relación del hombre con su respectivo sexo y las relaciones del hombre con la mujer. No es que haya quitado todos los sinsabores y penalidades, les ha dado una orientación mejor por medio, sobre todo, del sacramento del matrimonio (símbolo de su amor fiel a la Iglesia) y por medio de la virginidad cristiana.

b) Principios de la noción cristiana de la sexualidad

De estos criterios apuntados se deducen los principios con que se ha de formar una noción exacta de la sexualidad en sentido cristiano:

1. Principio de *igualdad fundamental* (la misma naturaleza): el hombre y la mujer poseen una misma naturaleza humana. El cristianismo ha defendido siempre a la mujer, contra ideologías y prácticas que la rebajaban. Los dos, hombre y mujer, fueron creados «a imagen y semejanza de Dios».

2. Principio de *diferenciación* (en cuanto al sexo): a pesar de esa igualdad fundamental en cuanto a la naturaleza, la religión cristiana admite una diferencia en el hombre y en la mujer. Esta diferenciación se advierte y hay que mantenerla siempre en las cualidades distintas, y en las ocupaciones distintas.

3. Principio de *tendencia a la unión*: el hombre y la mujer son diferentes, pero no para mantenerse en esa dife-

rencia (que sería egoísmo y soledad, desvirtuando los planes del Creador), sino para completarse y mutuamente enriquecerse.

4. Principio de *superación*: lo normal en la vida personal es tender a la unión entre hombre y mujer. Sin embargo, Cristo aporta una orientación a este respecto: la virginidad, sublimación del amor y del sexo en su persona, siendo virgen, y en sus enseñanzas:

Hay eunucos que nacieron así del vientre de su madre, y hay eunucos que fueron hechos por los hombres, y hay eunucos que a sí mismo se han hecho tales por amor del reino de los cielos. El que pueda entender que entienda (Mt 19,12).

La Iglesia ha mantenido siempre esta doctrina; desde san Pablo que dice:

Quisiera yo que todos los hombres fueran como yo... Yo os querría libres de cuidados. El célibe se cuida de las cosas del Señor. Pues, quien casa a su hija doncella, hace bien y quien no la casa, hace mejor (1 Cor 7.7. 32.38).

La práctica y doctrina de la Iglesia ha honrado siempre la virginidad, proclamándola —sin menospreciar en nada al matrimonio— como estado más perfecto de la vida, proponiendo como modelo a Cristo y a su madre, la «siempre virgen María».

2. LA SEXUALIDAD COMO TAREA MORAL

Después de haber expuesto la noción cristiana de lo sexual, resumida en cuatro grandes principios: igualdad en lo fundamental, diversidad en lo sexual, tendencia a la unión y sublimación de lo sexual en la virginidad, vamos ahora a hacer las aplicaciones concretas que de estos principios se deducen. Porque la sexualidad en sentido cristiano no es sólo una realidad humana, sino también una tarea moral.

a) Igualdad en lo fundamental

Si el hombre y la mujer tienen la misma naturaleza y son «imagen de Dios» uno y otro, están excluidos todos los prejuicios, tanto antifeministas como los que tienden a supervalorar lo masculino.

Ante todo, debe prevalecer en las relaciones del hombre y la mujer el hecho de que ambos son personas humanas con idénticos derechos y deberes. Quizá en este punto la historia ha sido tirana con la mujer; el hombre, además de «varón», fue siempre considerado como «persona»: él llevaba el destino de la sociedad civil y familiar; en cambio, la mujer era vista poco más que como «mujer» con sus finalidades femeninas características y menos como «persona humana».

b) Masculinidad y feminidad como tareas morales

El hecho de la diferenciación sexual impone al hombre y a la mujer el deber y la tarea de desarrollar cada uno sus propias cualidades. Y al mismo tiempo impone a los demás el que respeten esas condiciones y esas cualidades.

El hombre y la mujer deben mantenerse en el campo propio y desarrollar las cualidades características de cada uno. El hombre debe mantener los atributos masculinos: inteligencia, voluntad, carácter, energía, dominio de sí mismo. Esto debe aparecer en todo su comportamiento. La mujer mantenga sus atributos propios: corazón, sensibilidad, sacrificio, paciencia, compasión, ternura, pudor... Y todo esto que aparezca en todos los detalles de su vida. Por desgracia, en el mundo moderno se echa mucho de menos esta diferenciación de campos, con perjuicio de todos. Síntomas que podían señalarse: idénticas aficiones, vestidos parecidos, posturas similares, bebidas, deportes, espectáculos.

Deber en los demás de respetar las características de cada sexo: si cada sexo debe comprenderse a sí mismo y comportarse como tal, también ha de comprender, en la medida de lo posible, y respetar las características del sexo contrario. Muchos de los fallos que aparecen en las relaciones hombre-

mujer, sobre todo en la juventud, arrancan de la incompreensión de un sexo para con el otro.

Una vez comprendida la manera de ser y de reaccionar del sexo contrario, debemos respetarla: comprensión de cualidades y defectos.

c) La relación hombre-mujer como tarea moral

El hombre y la mujer —en el plano normal— han nacido el uno para el otro en lo sexual; pues bien, esta relación y tendencia mutua es también objeto del quehacer moral cristiano.

Entrega total en el matrimonio: solamente en el matrimonio se realiza lícitamente la entrega total del hombre y la mujer: entrega espiritual (eros) y entrega corporal (sexo), supeditado todo al principio del amor cristiano (agapé), imagen y símbolo del amor de Cristo a la Iglesia.

Entrega preparada en el noviazgo: esta entrega consiste en la entrega espiritual (eros) sublimada por el amor de Cristo (agapé): sentimientos, palabras, muestras de cariño... y todo aquello que contribuye a fomentar y desarrollar el verdadero amor entre los prometidos.

Entrega iniciada de alguna manera en las relaciones y trato de chicos y chicas: este trato debe guardar el ritmo natural. Por desgracia, en la actualidad sucede muchas veces todo lo contrario: se empieza por la sexual (sexo) antes de haber existido entre ambos ningún sentimiento espiritual (eros). Por eso tenemos unos adolescentes y una primera juventud «gastada», sin ilusiones, «un fruto inmaduro» que nunca jamás se logrará.

d) La virginidad, tarea cristiana

Hemos dicho ya cómo debe apreciar el cristiano el estado de virginidad: un estado de entrega a Cristo en bien del reino de Dios. Este es el verdadero «superhombre». Pero en este terreno podemos distinguir varios grados:

1. *Célibes por vocación* (virginidad cristiana): sea consagrada por votos públicos en la Iglesia de Dios (religiosos,

sacerdotes), sea sin ese requisito. Respecto a esto, cada cual ha de medir sus fuerzas y ver si Dios le llama. Y en todo caso, todos debemos respetar y admirar la virtud y el heroísmo del que ha emprendido esa senda.

2. *Célibe por necesidad* (soltería cristiana): son muchos los que por una circunstancia o por otra, a pesar de su inclinación al matrimonio, no pueden llegar a él: por enfermedad, por piedad familiar, o por otras circunstancias de la vida. Estos tales, si no lo llevan con espíritu cristiano, carecen de todo mérito. Pero si lo ofrecen a Dios como sacrificio, tienen un puesto elevado en el reino de los cielos.

En este apartado entran de lleno muchas personas que por dedicarse a un bien social (enseñanza, asistencia médica, asistencia cultural...) han sacrificado lo mejor de su vida renunciando a una tendencia muy natural y noble. Para tales personas hay un puesto grande y elevado en el reino de los cielos.

3. *Célibe por egoísmo*: muy lejos de todo ideal cristiano y aun humano están aquellas personas que se conservan célibes únicamente por egoísmo. El clásico «buey suelto», de los cuales lo menos que hay que decir es que no hacen ningún bien ni a sí mismos ni a la sociedad ni a la Iglesia.

3. LA SEXUALIDAD HUMANA: APERTURA AL TÚ DIVINO

En la sexualidad humana se realiza la apertura del «yo» al «tú» para formar un «nosotros». Pero ese esquema o estructura queda transformado desde dentro con la aparición de Cristo. Está dentro de nuestro amor a los demás; a Cristo no lo encontraremos si no tomamos absolutamente en serio al otro. Cuando lo llego a tomar tan absolutamente en serio que le digo «te adoro», ya me he encontrado con Cristo sin saberlo; pero es formidable saberlo. Es pasar del Cristo virtual al Cristo explícito, del Cristo cósmico al Cristo revelado, es una revelación, lo que yo llamaría realmente una epifanía, una manifestación de Cristo, una sorpresa de Cristo. En la relación «yo-tú», en el «tú» está Cristo; y también en

el «yo». Todos tenemos que amar, como Pablo, «en las entrañas de Cristo» (Fil 1,8). El amor tiene un dinamismo interno hacia la «caridad».

La relación de amor en Cristo se abre necesariamente al Dios que es Amor. En el misterio de Dios descubrimos la noción auténtica del amor. En Dios está el «nosotros» más auténtico, en el que las relaciones son un puro darse. El amor cristiano no es más que una participación de esas «relaciones trinitarias».

Esta visión cristiana del amor viene a colmar una aspiración inherente en la relación interpersonal. Buber afirmaba que en la relación «yo-tú» es necesario situar al «tú» divino como su fundamento y como su término. Sin un Dios personal y comunicativo no tendría apoyo suficiente la comunicación «yo-tú». Y porque el «tú» divino es fundamento primero de toda relación interpersonal, debe ser también su término.

que va perdiendo toda característica propia y se va configurando al ritmo y a las formas de todo el mundo restante. Si todos los pueblos van a la búsqueda del mismo nivel histórico, también en lo sexual se busca —consciente o inconscientemente— la misma nivelación.

III

HACIA UNA SOCIEDAD NO-REPRESIVA EN LO SEXUAL

En el apartado anterior hemos descrito la situación de la sexualidad en el mundo actual. El cuadro, en su conjunto, ha resultado excesivamente sombrío. Quisiéramos ahora resaltar el aspecto positivo. La sociedad camina hacia una sexualidad no-represiva. Este es uno de los postulados socioculturales del momento actual que infunden gran esperanza para el futuro del comportamiento humano.

Vamos a exponer este postulado en un diálogo con Marcuse²⁶. Sus intuiciones pueden servirnos en gran manera para ver de encauzar esta aspiración de los hombres de hoy por una sociedad no-represiva.

1. EL POSTULADO DE H. MARCUSE

El pensamiento de Marcuse se presenta como una reinterpretación de la doctrina freudiana. De hecho, su libro comienza con una exposición de la interpretación freudiana de la formación de la cultura. Para entender a Marcuse hay que conocer previamente a Freud.

Freud ha sido uno de los hombres en la historia de la humanidad que ha descubierto estos «subterfugios» en los que se va escondiendo el hombre: ha descubierto cómo el

26. *Eros y civilización*. Barcelona 1968.

hombre se puede alienar en muchas formas, aun las más elevadas.

Freud ha descubierto el factor del «inconsciente» y su fuerza dentro de la vida humana. Es algo oscuro, ciego, pero con un gran dinamismo y, ha descubierto también el modo cómo se esconde y se camufla este instinto ciego. Es el tema de la *sublimación*. Precisamente, la gran plasticidad y polimorfismo de la libido hace que los instintos sexuales se caractericen por esta capacidad de sublimación, de cambiar su fin sexual por otro más lejano y de mayor valor social. El mecanismo de la sublimación consistirá en un proceso del yo: la transformación introyectiva de la libido objetiva en libido narcisista, lo que implica una desexualización de la personalidad humana, cuya riqueza y valor se mide por la riqueza y valor de sus propias sublimaciones. Entre los productos resultantes de la sublimación se encuentran las creaciones artísticas y sociales, el trabajo científico y profesional. Y también los más grandes valores humanos: la religión, la moral, el derecho, la filosofía, y en general, la cultura entera.

Freud detectó el mecanismo de la sublimación; detectó el camino por dónde el hombre «se aliena». De esta manera le echó en cara a la sociedad su tipo de «alienación». Debemos ponderar el momento histórico en que vivía y en que escribió Freud. Lo hace al final de la llamada *época victoriana*. Es C. J. Jung quien ha puesto de relieve este enraizamiento histórico de la figura y obra de Freud:

Freud se funda en condiciones previas históricas, que hacían, en verdad, necesario un fenómeno como el suyo su idea principal, es decir, la teoría del desplazamiento de la sexualidad, que evidentemente se hallaba condicionada por la historia de la cultura. Freud, como su contemporáneo Nietzsche, se encuentra al final de la época victoriana, época que en el continente no ha recibido todavía una designación igualmente expresiva, a pesar de que no fue menos característica en los países germánicos y protestantes que en los anglosajones. La época victoriana es una época de desplazamiento, un esfuerzo convulsivo para mantener artificialmente vivos unos ideales anémicos dentro del marco de la decadencia burguesa por medio del moralismo²⁷.

27. C. J. JUNG, *Realidad del alma*. Buenos Aires 1957, 94.

Freud, que depende de una época dada (la victoriana) y que se da cuenta de la posibilidad de alienación que existe en el hombre (la sublimación), nos explica la moral como si fuera una fuerza exterior represiva: la formación del super-yo, como introyección de las normas exteriores. El hombre viviría, se vería forzado a vivir, continuamente en ese mundo de dominio de lo exterior.

Pero la solución que va a tomar es una solución de aceptación. Freud ha visto los fallos del hombre, pero los ha aceptado. No ha sido un revolucionario en el más auténtico sentido de la palabra; no ha estado dominado por la «praxis»: se ha contentado con descubrir la alienación del hombre. La sigue manteniendo.

Esta aceptación se echa de ver en la formulación de los «principios» que rigen los instintos. En el esquema definitivo, Freud admite dos clases de instintos: instintos del eros e instintos del thanatos = de unión y de desunión. Los primeros están regidos por el «principio del placer»: la acumulación tensional de su energía —la libido— es sentida como displacer mientras que su descarga produce placer. La sexualidad es la única fuente de placer de que disfruta el hombre. Los instintos del thanatos están regidos por el «principio de la repetición». Tiende siempre a repetir lo más antiguo y originario, hasta reducir al ser vivo mediante la muerte y la desintegración al estado primigenio inanimado, del que surgió la vida en virtud de un rígido evolucionismo mecanicista.

Por encima de los instintos está el yo. El yo hace el oficio de mediador entre los instintos del ello y el mundo exterior. Actúa bajo la fuerza del «principio de la realidad». Al admitir el principio de realidad, Freud admite una actitud «represiva» continua. Ese factor es necesario, porque de otra manera no tendríamos posibilidad de supervivencia. Para tener los bienes de la cultura, del derecho y de la moral, es necesario reprimir los instintos del ello y vivir bajo el principio de la realidad.

Freud acepta el principio de que todo progreso se realiza a costa de una infelicidad. El desarrollo de la cultura va ligado a la presión de los deseos instintivos y, por tanto, al

displacer. Las fuerzas excedentes de los instintos han de ser «reprimidas» para que pueda existir el progreso. Al reprimir las fuerzas excedentes del instinto del eros, el cuerpo se transforma en instrumento de trabajo, y no en instrumento de placer; lo mismo sucede con el instinto de thanatos. La represión conduce automáticamente al progreso cultural.

La postura de Marcuse va a ser diferente de la de Freud. Marcuse hace hincapié en la doctrina de Freud sobre el progreso:

La proposición de Sigmund Freud acerca de que la civilización está basada en la subyugación permanente de los instintos humanos ha sido pasada por alto... La libre gratificación de las necesidades instintivas del hombre es incompatible con la sociedad civilizada: la renuncia y el retardo de las satisfacciones son los prerequisites del progreso ²⁸.

Esta renuncia ha traído sus frutos: basta ver la elevación del nivel económico. «El sacrificio ha valido la pena» ²⁹. Pero ¿no podemos dar un paso hacia adelante?

Marcuse ve una necesidad ineluctible en superar esa situación de represión. La productividad aumenta cada día en la sociedad industrial; pero esta ascensión va acompañada del aumento de la represión y del alejamiento de la felicidad. El progreso técnico, nacido de la represión, ha llegado a su final y se vuelve ahora en devorador de sí mismo.

La intensificación del progreso parece estar ligada con la intensificación de la falta de libertad. A lo largo de todo el mundo de la civilización industrial, la dominación del hombre por el hombre está aumentando en dimensión y eficacia. Y esta amenaza no aparece como una transitoria regresión incidental en el camino del progreso. Los campos de concentración, la exterminación en masa, las guerras mundiales y las bombas atómicas no son una 'recaída' en la barbarie sino la irreprimida implementación de los logros de la ciencia moderna, la técnica y la dominación. Y la más efectiva subyugación y destrucción del hombre por el hombre se desarrolla en la cumbre de la civilización, cuando

28. *Eros y civilización*, 17.

29. *Ibid.*

los logros materiales e intelectuales de la humanidad parecen permitir la creación de un mundo verdaderamente libre³⁰.

Marcuse nos quiere hacer llegar a la conclusión siguiente: la civilización occidental basa y ha basado siempre su éxito y su permanencia en la represión del hombre. Toda la historia no es sino la sucesión de los distintos regímenes de opresión que se han montado sobre la humanidad. Toda la filosofía neoplatónica y aristotélica, con tanto influjo en la cultura occidental, ayudan a fijar más la situación alienante del hombre que para poder vivir en un régimen opresivo tiene que sublimar instintos y vivir en un mundo de abstracciones donde sea posible la verdad, la libertad, la bondad.

Ante esta realidad surgen las preguntas: ¿hay que identificar definitivamente civilización con represión? ¿hay un conflicto necesario entre el «principio de placer» y el «principio de realidad»?

¿Constituye realmente el principio de la civilización la interrelación entre la libertad y la represión, la productividad y la destrucción, la dominación y el progreso? ¿o esta interrelación es sólo el producto de una organización histórica específica de la existencia humana?³¹.

Marcuse cree que es posible y hasta necesario superar esa contradicción. Se puede construir una sociedad «más allá del principio de la realidad», tal como lo entendía Freud. Según Marcuse, nos encontramos en un momento en que es preciso dar un «salto cualitativo». Hay que pasar de una sociedad «represiva» (mandada por el «principio de la realidad») a una sociedad no-represiva (mandada por el «principio del placer»).

El principio de la realidad de carácter represivo no es necesario cuando se ha llegado a una tal mecanización del trabajo que permita devolver la energía vital empleada en el mismo a los instintos primarios. En este momento la alienación del trabajo comienza a desaparecer; es posible, por tanto, instaurar otro principio de realidad cualitativamente

30. *Ibid.*, 17-18.

31. *Ibid.*, 18.

distinto. Este principio de realidad no represivo no nos hace volver a la barbarie.

Al ocurrir en la cumbre de la civilización, como consecuencia no de la derrota, sino de la victoria en la lucha por la existencia, y apoyada por una sociedad libre, tal liberación puede tener muy diferentes resultados³².

Una sociedad no-represiva debe comenzar a implantarse en los instintos del eros.

La noción de un orden no-represivo debe ser probada primero en el más «desordenado» de todos los instintos: la sexualidad. El orden no represivo sólo es posible si los instintos sexuales pueden, gracias a su propia dinámica y bajo condiciones existenciales y sociales diferentes, generar relaciones eróticas duraderas entre individuos maduros³³.

Marcuse propone una civilización erótica integral, un desarrollo no represivo de la libido.

Propongo en este libro la noción de una «sublimación no represiva»: los impulsos sexuales, sin perder su energía erótica, trascienden su objeto inmediato y erotizan las relaciones normalmente no-eróticas y antieróticas entre los individuos y entre ellos y su medio ambiente³⁴.

2. ACEPTACION CRISTIANA DE UNA SOCIEDAD NO-REPRESIVA

El nombre de Marcuse ha sido muy traído y llevado. Se han distinguido en la obra de Marcuse tres facetas principales e integradoras: análisis del nacimiento, desarrollo y decadencia del marxismo; estudio neo-freudiano y neo-marxista de las formas de represión características de la sociedad tecnocrática y de consumo; examen de las limitaciones y posibilidades revolucionarias del nuevo proletariado y del tercer mundo. El segundo aspecto, la más popularizada faceta,

32. *Ibid.*, 186.

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*, 9.

está expuesta en dos libros principales: *Eros y civilización* (1955) y *El hombre unidimensional* (1964).

Por lo que respecta a su doctrina sobre la sociedad no-represiva, creemos que se puede encajar dentro de una visión cristiana de la sexualidad³⁵. Su proyecto de una civilización integralmente erótica no lo entendemos como una justificación teórica de la actual situación de un mundo mal erotizado, tal como lo describimos más arriba. Tampoco se ha de entender la solución marcusiana como un pansexualismo social. La entendemos como un proyecto para utilizar los excedentes de energía sexual para la creación de nuevos valores culturales. Tal energía sexual liberada impregnará a todo el ser humano, pero no será de signo únicamente genital.

Es necesario postular una revolución cultural en la que tenga cabida una sexualidad no-represiva. Necesitamos dar una interpretación y una realización adecuadas al fenómeno humano del *erotismo*. Este cada vez alcanzará mayor extensión, dada la liberalización también cada vez más creciente del impulso sexual en formas o estructuras culturales. Una sociedad erótica, pero no de signo represivo, sería una solución perfecta.

Tenemos que enfrentarnos en la actualidad, y más todavía en el futuro, con una *civilización del ocio*. Ahora bien, esta civilización nueva pide una forma nueva de vivir lo sexual. No puede ser una sexualidad represiva la que sea capaz de llenar una civilización del ocio. Se impone también, desde este ángulo de visión, una liberación sexual de signo no-represivo.

El postulado de la liberación sexual lleva consigo muchos riesgos.

Pero la liberación instintiva, realizada desde la conciencia madura y la personalidad responsable, puede, bajo condiciones sociales y existenciales diferentes, promover el progreso, el ascenso hacia nuevas formas de libertad civilizada.

35. Compartimos la visión optimista de A. HORTELANO, *Teología y moral del amor: Moral y hombre nuevo*. Madrid 1969, 123: «Como hemos digerido un día a Platón y a Aristóteles, hoy podemos digerir a Marx, a Freud, a Einstein, a Marcuse y a todo lo que venga».

En estas condiciones la liberación de las represiones no nos tiene que llevar necesariamente a un regreso a la barbarie³⁶.

Podemos vislumbrar una sociedad en la que el trabajo ya no sea una «alienación», sino un placer lúdico, tal como lo soñó Platón; una sociedad en la que no mande el instinto de agresividad competitiva, sino el espíritu de unas relaciones sociales marcadas por el sello de un erotismo maduro y plenificante.

En este contexto se podrá dar el redescubrimiento de unas formas libres de castidad, a niveles cualitativos más elevados, como resultado de la autosublimación espontánea de la personalidad madura y dueña de sí misma³⁷.

Esta visión de una sociedad no-represiva supera la concepción marxista. Para el marxismo, por mucho que progrese la sociedad siempre permanecerá en ella el trabajo, es decir, la necesidad y por lo tanto la alienación. Para salir del encarcelamiento de la necesidad es imprescindible dar un salto cualitativo: convertir el trabajo en juego, implantar el reino verdadero de la libertad.

Hemos dicho más arriba que la sexualidad humana necesita una configuración cultural. Existe un excedente de impulso sexual que ha de encontrar una «canalización cultural» adecuada para que pueda servir para edificación de la persona y para la construcción de una humanidad cada vez mejor. La configuración cultural no puede ser de signo represivo, ha de provenir de unos postulados de madurez personal y social: del postulado de una sociedad no-represiva.

36. E. FREIJO, *Realización humana y castidad: ¿qué aporta el cristianismo al hombre de hoy?* Bilbao 1969, 192.

37. *Ibid.*, 193.

IV

HACIA UNA «SECULARIZACIÓN» DE LA SEXUALIDAD

H. Cox, *La ciudad secular*. Barcelona 1968, 213-237; D. CAHAN, *The secular city Debate*. New York 1966.

Todos los fenómenos socio-culturales que aparecen en la sociedad actual tienen su repercusión en la configuración sociológica de la sexualidad. El advenimiento de la «ciudad secular» tal como la ha descrito o «celebrado» H. Cox³⁸ supone una variación fundamental en la dimensión socio-cultural de la sexualidad. El urbanismo, la masificación, la desacralización y la secularización —en cuanto aspectos del fenómeno general de la ciudad secular— tendrán notables repercusiones en el comportamiento sexual humano.

Dentro de su visión optimista de la secularización y a partir de su teología del urbanismo (de la tecnópolis) Cox concibe a la Iglesia como «vanguardia de Dios» en el mundo. Ahora bien, la Iglesia sólo podrá ser esta «vanguardia de Dios» si continúa la misión histórica de Jesús a través de una cuádruple función: la función del «kerigma» (proclamar la adultez del hombre y su responsabilidad en el mundo); la función de la «diakonia» (servir al hombre, curándole sus heridas y fracturas); función de «koinonia» (crear la comunión entre los hombres) y la función del «exorcismo» (sacar de la humanidad los «demonios» que todavía quedan en ella). Esta labor de la Iglesia como exorcista cultural la concreta Cox en los campos del trabajo y ocio, del sexo y de la cultura (universidad).

Por lo que respecta al sexo afirma Cox que «ningún aspecto de la vida humana hierva con tantos demonios sin exorcizar como el sexo. Ninguna actividad humana está tan abrumada por la superstición, tan asediada por el saber residual de la tribu, tan acosada por el temor socialmente inducido»³⁹.

38. H. Cox, *La ciudad secular*. Barcelona 1968.

39. *Ibid.*, 213.

Estos residuos tribales los concreta Cox en los siguientes aspectos:

1. Los modelos sexuales conjurados para nuestra ansiosa sociedad por los hechiceros de los medios de comunicación social y el gremio de la publicidad. Son las nuevas deidades paganas, simbolizadas por el «Playboy» y «miss América»: el Adonis y la Afrodita de una sociedad del ocio y consumo que todavía parece no estar preparada para una madurez y libertad postreligiosas.

2. La permanencia del *ethos sexual burgués*; permanecen «los modelos sexuales del burgo, una era tan reciente y sin embargo tan distinta de la nuestra que, simplemente, trasplantar su *ethos sexual* a nuestra situación es invitar a la hipocresía en su peor grado»⁴⁰. Por una parte, la sociedad actual se encuentra bombardeada por el erotismo y por otra parte se sigue transmitiendo inexorablemente «una serie de tabús de comportamiento que, en una sociedad saturada de sexo parece diabólicamente creada para producir el alto nivel de duplicidad y desesperación»⁴¹.

Según Cox lo que necesitamos es desmitificar la sexualidad en las dos vertientes descritas. Espera que amanezca aquel día en que «olvidaremos las cosas infantiles y nos convertiremos en hombres y mujeres maduros, que no tengan que confiar en las divinidades macho y hembra de la masa media para decirnos quiénes tenemos que ser. Quizás algún día venceremos nuestra ridícula obsesión por el sexo, de la que nuestra fijación en la castidad y en la virginidad es precisamente la otra cara de la moneda»⁴².

En una visión profundamente teológica hay que declararse en contra de las «sacralizaciones» actuales de la sexualidad. La «mujer» tal como la fabrican los medios de comunicación social es un *ídolo*. Lo mismo que todo ídolo, ella es al fin de cuentas una creación de nuestras propias manos y no puede salvarnos. Los valores que ella representa como satisfacciones últimas —comodidad mecánica,

40. *Ibid.*

41. *Ibid.*, 227.

42. *Ibid.*, 237.

éxito sexual, placer sin trabas— no tienen ningún significado último. Conducen sólo a una interminable movilidad hacia arriba, a la consumición competitiva, y al cinismo ansioso ⁴³.

Siendo la mente humana —como dijo Lutero— «una factoría ocupada en crear ídolos», el hombre idoliza sin dificultad la sexualidad. Así como en el Antiguo Testamento los profetas tuvieron que luchar contra la idolatría de la fertilidad, del mismo modo el profetismo de la ciudad secular tiene que combatir la nueva idolización del sexo.

Como don de Dios, el sexo es libertado tanto de los cultos de la fertilidad como de la explotación comercial para convertirse en la cosa netamente humana que El pretendió que fuera ⁴⁴.

Otra línea de crítica teológica contra el modo de realizarse la sexualidad actualmente es la que tiene en consideración la eliminación del *misterio de la persona*. En toda pornografía lo más criticable no es degradar la sexualidad sino degradar la persona. La persona del muchacho que vive de la curiosidad pornográfica no alcanza la madurez humana: el «Playboy» no es más que la reedición actual del eterno mito de «Don Juan», un inmaduro sexual y un desadaptado socialmente. Por otra parte, el que vive de la pornografía degrada humanamente a los otros, no tomando en serio esa dimensión personal de la sexualidad.

Toda crítica teológica de «Playboy» que dispare contra su 'lujuria' dará completamente fuera del blanco. 'Playboy' y sus imitadores con menos éxito no son 'revistas sexuales' en absoluto. Son básicamente antisexuales. Diluyen y disipan la auténtica sexualidad reduciéndola a un mero accesorio, manteniéndola a una distancia segura. Precisamente porque estas revistas son antisexuales merecen la clase más cuidadosa de crítica teológica. Fomentan una doctrina herética del hombre, que está en oposición diametral con la doctrina bíblica. Para el hombre de «Playboy», los otros, especialmente las mujeres, están para él. Son sus accesorios

43. *Ibid.*, 218-219.

44. *Ibid.*, 220.

de placer, los utensilios de su juego. Para la Biblia, el hombre sólo llega a ser plenamente hombre cuando él es para el otro ⁴⁵.

La crítica de Cox a la situación sexual actual es certera. La sexualidad que emprende el camino del erotismo pornográfico y del erotismo idolizante no llegará nunca a la madurez adulta. Con tales patrones el hombre vive en cautividad o en minoría de edad. Necesita escuchar el aviso y la salvación de «la palabra liberadora, secularizadora del evangelio» ⁴⁶.

El evangelio tiene que criticar la configuración cultural que adopta la sexualidad en el momento presente. Ni una deificación del sexo ni una sexualidad despersonalizante son formas culturales aceptables para un planteamiento cristiano de la sexualidad ⁴⁷.

Para terminar este apartado dedicado a la sociología de la sexualidad, creemos conveniente el insistir en la nueva situación cultural del comportamiento sexual humano. Hemos dicho que la sexualidad humana tiene una dimensión socio-cultural: está ligada a la evolución de la sociedad y a las transformaciones culturales. El comportamiento sexual depende del concepto que la sociedad tenga de sí misma; y, a su vez, la sociedad se expresa en las formas sexuales. Admitidas estas bases socio-antropológicas de la sexualidad, hemos intentado describir la configuración que recibe en la sociedad actual el comportamiento sexual humano. La hemos visto desde tres perspectivas complementarias: desde el fenómeno del erotismo; desde el fenómeno de la represión; y desde el fenómeno de la secularización urbana.

Ahora nos preguntaríamos: ¿cómo será en el futuro la configuración social de la sexualidad? Una pregunta halagadora e inquietante a la vez. Desde una metodología estrictamente sociológica no se puede responder a una pregunta sobre el futuro de una realidad social. Tenemos que forzar

45. *Ibid.*, 225.

46. *Ibid.*, 226.

47. Cf. J. H. BARNETTE, *The new Theology and Morality*. Philadelphia s. a., 50-71.

un poco los cuadros sociológicos para admitir una reflexión sobre el futuro de la sexualidad humana.

Colocándonos en un horizonte de optimismo, creemos que el futuro del comportamiento sexual caminará (o al menos, *debería* caminar) por estas líneas generales: superación de una configuración social «alienante», y adaptación a un humanismo nuevo.

La sexualidad humana *puede ser alienada* o enajenada por una configuración social determinada. Formas alienantes pueden ser: una consideración puritana y represiva de lo sexual; una actitud de erotización desnaturalizada, en la que desaparezca el misterio de la persona; una idolización de la sexualidad; una manipulación de la sexualidad como un producto más de consumo⁴⁸. Tales formas enajenan la sexualidad y la privan de su dimensión «humana». El futuro de la sexualidad ha de eliminar estas configuraciones culturales alienantes del comportamiento humano.

Pero para que la sexualidad adquiera su dimensión de autenticidad será necesario que aparezca un nuevo humanismo. Únicamente a partir de unas expresiones nuevas culturales podrá la sexualidad humana conseguir su plenitud y su madurez.

48. Cf. H. SCHLSKY, *Sociología de la sexualidad*. Buenos Aires 1963, 152-163.

4

JUSTIFICACION Y PLANTEAMIENTO DE UNA MORAL SEXUAL

EN el capítulo segundo hemos trazado las líneas de una antropología sexual. Antes de dar el paso al estudio del contenido de la moral sexual, parece conveniente y hasta necesario colocar un capítulo-puente entre la antropología sexual y el contenido moral. En él hemos de formular la justificación y el planteamiento básico de una moral sexual. Será un capítulo breve, en que se abordarán los tres puntos siguientes:

- I. Justificación de una moral sexual.
- II. Postura inicial ante la ética de la sexualidad.
- III. Orientación general para una moral sexual cristiana.

I

JUSTIFICACION DE UNA MORAL SEXUAL

Hablar de la justificación de una moral sexual es lo mismo que plantearse el problema de su necesidad. Ahora bien, este planteamiento parece carecer de sentido; ¿no se suele identificar la moral con la moral sexual? Entonces ¿para qué hablar de la necesidad de una moral sexual? Esta constatación es real, pero también es exacta la constatación de la negación por parte de algunos de toda regulación ética en el campo de lo sexual.